Reconsiderando o parentesco

Klaas Woortmann

Até recentemente, o parentesco constituía a principal área de preocupação da antropologia, e grande parte da teoria antropológica foi gerada, direta ou indiretamente, a partir dos estudos de parentesco.

É bem verdade que, mesmo nos dias áureos do "estrutural funcionalismo", verdadeira trincheira dos estudos de parentesco, vários antropólogos ocupavam-se com outros problemas também, além do parentesco, como, por exemplo, Malinowsky e Evans Pritchard, com seus estudos sobre magia, religião e bruxaria, ou Firth, com seus estudos sobre economias primitivas e camponesas. No entanto, o parentesco constituía, por assim dizer, a *pièce de résistance* dos estudos antropológicos. De fato, a antropologia, ou pelo menos uma de suas mais influentes tradições, enquanto campo de investigações distinto no conjunto das ciências sociais, foi construída sobre os alicerces dos estudos de parentesco.

Por que teria sido a antropologia, durante tanto tempo, quase que um sinônimo de estudos de parentesco? Para os evolucionistas, o parentesco constituiu-se num dos principais critérios para localizar diferentes culturas numa escala (cujo ápice era dado por nossa própria civilização ocidental). A terminologia de parentesco foi uma das bases para tal classificação, e tanto mais quando se descobriu que uma grande variedade de sistemas poderia ser reduzida a um número limitado de tipos — a começar pela dicotomia fundamental que opunha sistemas "descritivos" a sistemas "classificatórios". Correlatamente, acreditava-se que sociedades primitivas eram "parentesco-classificatórias", de um ponto de vista sociológico, isto é, que era através do parentesco que os nativos classificavam a maior parte de seus *status* e papéis. Em outras palavras, o parentesco constituiria

a espinha dorsal da estrutura social "primitiva". Mesmo após a queda dos esquemas evolucionistas, as sociedades "primitivas" continuaram a ser classificadas segundo seus sistemas de parentesco, seja pela terminologia Esquimó, Crow, Omaha etc. — seja pela descendência — patrilineares, matrilineares, bilineares etc. — ou pelo casamento.

Sistemas "classificatórios" seguramente pareciam estranhos aos olhos do observador ocidental, e até mesmo "irracionais". As classificações nativas certamente impressionavam a mente ocidental etnocêntrica como sendo absolutamente ilógicas — ou "pré-lógicas" — assim como a aparente ignorância quanto aos fatos da biologia, tais como a consangüinidade, as estranhas teorias relativas à procriação, ou a aparente incapacidade de perceber diferenças de geração.

Outros aspectos da vida "privativa" eram, porém, igualmente estranhos — dificilmente se poderia imaginar algo mais estranho, aos olhos de um europeu, que os rituais Naven, ou algo mais "irracional" que o Potlatch. Teria Bateson se dedicado a uma laboriosa análise do Naven, não fora pela "estranheza" do costume? Teria o Potlatch se tornado um problema antropológico célebre, não fora por sua "irracionalidade"? O estudo das economias primitivas, no entanto, permaneceu longamente relegado a plano secundário, talvez por não serem elas tão esotéricas (e certamente porque se as considerava subordinadas ao parentesco). Ainda que o fim de muitos estudos antropológicos fosse o de demonstrar que os nativos são tão "racionais" quanto nós mesmos, nos termos de sua própria cultura, ainda assim foi a "extravagância" da instituição que estimulou a análise. Todavia, foi o parentesco que se afirmou, durante muito tempo, como a pedra fundamental da antropologia.

O fato de as teorias nativas contradizerem fortemente as noções ocidentais "científicas" sobre consangüinidade, para não mencionarmos as noções morais, foi certamente um dos fatores que chamaram a atenção sobre o parentesco. Outro fator deve ser, todavia, mencionado. A antropologia, como qualquer outra ciência, necessitava de um sistema para tratar. As ciências sociais defrontavam-se com o sério problema de se afirmarem como ciência, e de desenvolverem um sistema, dificuldade essa que resultava, em boa parte, da aparente indeterminação do comportamento humano[1]. No campo da

[1] O surgimento do "estruturalismo", com a conseqüente mudança de ênfase do comportamento para os modelos contribuiu significativamente para a solução do problema, permitindo considerável progresso na teoria antropológica. Neste particular, o papel heurístico dos estudos de paren-

sociologia, por exemplo, a maior parte da produção científica de Parsons, sociólogo-espistemológica e ideologicamente aparentada ao funcional-estruturalismo antropológico, consistiu na tentativa de construir uma ciência pela solução do problema hobbesiano da ordem. De fato, a ciência consiste na descoberta da ordem, trate-se de um sistema planetário, de uma estrutura molecular ou de um sistema social. Isto é, na abstração de uma ordem do caos aparente da realidade empírica. Sem sistemas, o pensamento científico não opera. Ora, a terminologia de parentesco — que tanto tem entusiasmado várias escolas antropológicas, antigas e modernas — forneceu à antropologia aquilo de que ela mais necessitava: um sistema altamente consistente, estável e logicamente fechado, que supostamente exprimia relações sociais. Com a "descoberta" do parentesco a antropologia encontrou o objeto ideal, particularmente em seu contexto neopositivista: sistemas estáveis que podiam ser classificados e comparados à semelhança das mais prestigiadas ciências naturais que lhe forneciam o paradigma. De fato, com o advento do estrutural-funcionalismo, a antropologia passaria a se definir como a fisiologia e a morfologia da sociedade. Mais recentemente, outros sistemas, igualmente consistente e logicamente fechados, foram descobertos, como por exemplo, os que constituem o objeto da *ethnoscience*, ou do formalismo estruturalista, deslocando um tanto as atenções do antropólogo, mas, ao mesmo tempo, como um efeito de *feedback* sobre os próprios estudos de parentesco, já agora com a ênfase posta mais sobre sua lógica que sobre suas relações sociais [2].

* * *

Os dois enfoques metodológicos que maior influência tiveram sobre os estudos de parentesco e, possivelmente, sobre a teoria antropológica em geral, foram o funcional-estruturalismo britânico, e o estruturalismo de Lévi-Strauss, através de sua teoria da aliança.

---

tesco foi considerável, ainda que tenha sido o próprio "estruturalismo" que, por suas conseqüências diretas ou indiretas, terminasse por gerar a dúvida metodológica relativa à "ontologia" do parentesco (Cf. Schneider, 1972; Needham, 1971; Meggit, 1972).

[2] Antes de prosseguir, é conveniente deixar claro qual o meu ponto de vista com relação ao parentesco. Parentesco, enquanto organizador social, é *ideologia* (em vários casos, como será visto adiante, cosmologia) mais do que genealogia. Neste sentido, trata-se de uma *linguagem*, ou de um código, fundado num sistema simbólico (Cf. Schneider, 1972), *através do qual* se organiza o espaço social (o que não significa, todavia,

O advento do funcional-estruturalismo teve uma série de conseqüências para o pensamento antropológico. Seu objetivo mais geral era o de, pela comparação, chegar à formulação de princípios gerais de organização social. Concebendo a sociedade como um todo, como um sistema de partes interligadas, atribuía, em tese, um mesmo grau de determinação a todas as esferas da vida social, constituindo-se a totalidade pela operação de princípios estruturais. Na realidade, porém, privilegiava o parentesco e reduzia os princípios estruturais a princípios de parentesco. Essencialmente sincrônico, o método buscava a estabilidade e a harmonia, em consonância com o neopositivismo durkheimiano que o informava (mas bastante esterelizado pelo empirismo), e sob o pressuposto da reciprocidade das relações sociais, e das regras jurídicas expressas num idioma de parentesco.

A própria noção de estrutura social, em sua versão funcional-estrutural, noção básica da antropologia social britânica, parte de determinada percepção do parentesco. De fato, a bem conhecida formulação do conceito por Radcliffe-Brown, como um sistema de relações diádicas, é praticamente uma expressão verbalizada de um diagrama de parentesco. Pode-se claramente observar que as discussões de Radcliffe-Brown sobre estrutura social, tal como em *The Social Organization of Australian Tribes,* eram realmente discussões sobre parentesco. O mesmo se aplica a Fortes, ou mesmo a Murdock que escreveu um livro intitulado *Social Structure*, dedicado inteiramente ao parentesco —, ainda que este pertencesse a outra escola. A "afinidade" do conceito de estrutura social conduziu o antropólogo a perceber a sociedade como fundada numa rede de parentesco, este, o princípio organizador maior. Aquelas outras sociedades, onde era óbvio que tal não ocorria, tal como as nossas próprias sociedades ocidentais, permaneceram, por muito tempo, fora da área de concentração da antropologia — de fato, num certo sentido, eram consideradas "indignas" de estudo. Mais tarde, o estruturalismo lévi-straussiano

que o parentesco, em si, determine tal organização). Não se trata, assim, de uma "realidade separada", mas do "idioma organizatório" de certos tipos de relações sociais. Neste sentido, o "parentesco-ideologia" distingue-se do que chamo "parentesco propriamente dito", ou parentesco genealógico, distinção essa próxima daquela que estabelece Keesing (1975, p. 21-22) entre parentesco e descendência (podendo esta última ser expressa, em parte, por uma linhagem de "parentesco jurídico", como será visto adiante). O parentesco-ideologia muitas vezes toma a forma de ideologias jurídicas formais, como por exemplo em sistemas unilineares, que devem ser distinguidas, em sua rigidez formal, do parentesco real, ou "propriamente dito", isto é, das relações entre parentes reais.

produziria uma outra formulação da noção de estrutura, a um nível mais abstrato, e provocaria considerável reorientação dos estudos antropológicos, provendo-os, inclusive, de uma alternativa para a compreensão do parentesco [3]. Mas, mesmo essa "revolução estruturalista" resultou, em boa medida, da interação entre a "mente antropológica" e as "estruturas elementares de parentesco".

Subjacente à busca dos princípios de parentesco pelo funcional-estruturalismo, estava a suposição de que as sociedades "primitivas" organizavam-se segundo linhas de parentesco, isto é, de que usavam uma matriz de parentesco para a classificação social. Tal suposição parecia derivar de uma determinada leitura da distinção durkheimiana entre solidariedade mecânica e orgânica, casada à aparente ausência de especialização ocupacional entre os "primitivos", resultando uma teoria de sociedades "segmentares", onde a solidariedade mecânica foi equacionada à organização determinada pelo parentesco; e "segmentos", a linhagens.

Por outro lado, a consistência da terminologia de parentesco foi associada à noção de integração social, pela dedução de que aquela exprimia relações sociais. Segmentação e descendência foram tidos como os princípios estabilizadores da sociedade, eliminadores de conflitos e contradições; por isso mesmo, as sociedades "segmentárias" eram tratadas como se fossem, em si, imutáveis, a menos que afetadas por fatores exógenos. Admitia-se, correlatamente, que os "papéis" fundamentais eram "parentesco-designados", e que sua rede compunha o embasamento da estrutura social. Para o estrutural-funcionalismo a integração funcional relacionava-se intimamente ao conceito de estrutura como rede de relações diádicas, cujo mapa era dado pelo diagrama de parentesco. A análise da estrutura social tornou-se, correspondentemente, a busca dos princípios estruturais dessa espinha dorsal da sociedade, mesmo naquelas sociedades, organizadas em Estados, cuja complexidade política e econômica dificilmente permitiria classificar como "primitivas".

Se o funcional-estruturalismo era o estudo do parentesco, sua teoria básica foi a teoria da descendência, ênfase essa derivada de seu foco particular na estrutura social, de sua leitura do texto durkheimiano e do fato de ser a antropologia social britânica "africanista" essencialmente uma antropologia jurídica — menos interes-

---

[3] O "estruturalismo" não foi, por certo, o único caminho novo a ser aberto. Mas, não há dúvida que teve profundas conseqüências sobre a teoria do parentesco e sobre o pensamento antropológico em geral.

sada nas relações entre parentes reais que nas relações entre "papéis" e nas regras jurídicas. De fato, em muitas sociedades africanas as linhagens definem, até certo ponto, posições sociais. Mas tal definição se dá ao nível de modelos jurídico-formais, e nem sempre ao nível de estruturas sociais reais — muito freqüentemente, são as afiliações políticas e os interesses econômicos que determinam a afiliação a esse ou àquele grupo de descendência, ou até mesmo a "construção" de uma linhagem. Mas, até que ponto é "descendência" realmente "parentesco"? A natureza jurídica do "parentesco" era percebida por muitos africanistas. Fortes deixa claro que os estudos de parentesco consistiam, na verdade, no estudo dos aspectos jurídicos de sistemas políticos, e que a principal contribuição metodológica do estudo dos grupos de descendência seria "a abordagem daquilo que tradicionalmente se pensou como grupos de parentesco, a partir do ângulo da organização política" (Fortes, 1971, p. 263). No entanto, aos adeptos da teoria da descendência parecia mais importante discutir a organização interna daqueles grupos do que o modo pelo qual eles exprimiam direitos políticos; os grandes debates ocupavam-se com os princípios da segmentação, da unidade do grupo de *siblings*, das regras de descendência, ou com as implicações do irmão da mãe. Sob a influência da teoria da descendência, tornou-se crucial determinar se uma sociedade era patri, matri, ou bilinear, mesmo no caso dos Estados centralizados da África Ocidental, onde o parentesco não constituía a espinha dorsal da sociedade. Fortes e Pritchard, por exemplo, distinguem entre sociedades com e sem Estado; nestas últimas, todos os "papéis" seriam de parentesco; nas primeiras, reconhecem outro conjunto de "papéis", mas, como observa Alavi (1973), a preocupação com a teoria da descendência permitia vê-los apenas como um acréscimo, justaposto aos de parentesco (o que, afinal, contrariava o próprio pressuposto fundamental de uma estrutura global integrada).

Por outro lado, a teoria da descendência, conforme o apontou Scheffler (1964) tendia a estabelecer, por dedução lógica, mais que por fundamentação na investigação empírica, uma relação necessária entre a noção de descendência, regras de descendência e grupos de descendência, quando na realidade, a primeira não implica, necessariamente, os demais[4]. O critério genealógico (real ou fictício)

[4] "Descendência" é um princípio de identidade grupal — naquelas sociedades onde ela é um princípio jurídico que define a participação em certo tipo de grupo social. Mas, como apontou Scheffler, ela pode ser

não é o único princípio que opera na constituição de grupos corporativos; por isto, a conexão genealógica não poderia ter sido tomada como o ponto de partida lógico para a elaboração de um constructo dedutivo. Ademais, noções e regras pertencem ao domínio da cultura, e grupos corporativos, ao da sociedade; de um ponto de vista sociológico, a corporatividade importa mais, como fator organizatório, que a linha de descendência, esta última uma questão de alternativas equivalentes. Ademais, é uma questão de lei, antes que de parentesco. Em muitas culturas existe uma ideologia pela qual certas relações sociais são expressas em termos que chamamos de "parentesco", e por regras de "descendência". Por outro lado, tais sociedades, freqüentemente, agregam seus membros em grupos corporativos, ainda que não haja uma relação necessária entre ambos os fenômenos. Essas sociedades seriam "segmentares", e sua característica principal seria o *nesting attribute,* para usar a expressão de Fortes, de séries segmentares. Patri ou matrilinearidade é uma questão de ideologia jurídica. A linha de descendência não nos informará mais sobre uma sociedade africana que a "herança bilateral" o fará sobre a estrutura dos EUA ou do Brasil. De fato, é bem possível que duas sociedades sejam mais semelhantes uma à outra por serem ambas corporativas, que diferentes, por ser uma matrilinear e outra patrilinear. Sem dúvida, a patrilinearidade não torna os Miwok de Sierra Nevada semelhantes aos Yoruba da África Ocidental.

Que a descendência é uma questão de ficção jurídica, é um fato do qual são um bom exemplo os Nuer, conforme o mostra o próprio Evans-Pritchard (1951). Sob um certo ponto de vista, pode-se dizer que os Nuer possuem uma ideologia patrilinear; no entanto, eles são patrilineares para certos propósitos, e não para outros. Entre eles, uma série de atribuições se faz por linha materna; manipulando o o modelo ideológico, "transformam" vínculos matrilineares em patrilineares e, na prática, relações cognáticas podem se tornar tão

---

apenas um conceito cultural, sem implicar a constituição de grupos. Torna-se necessário distinguir dois domínios do real (e dois domínios analíticos do discurso antropológico), o da cultura e o da sociedade. Portanto, "se uma unidade social particular é ou não um "grupo de descendência", depende em primeiro lugar de ser ela um grupo, e secundariamente de como os membros daquela unidade concebem sua relação recíproca" (Scheffler, 1964, p. 130). "... os tipos de corporatividade são provavelmente melhores indicadores da conduta dos membros — e não membros — com relação ao grupo, que qualquer outro aspecto definidor" (Idem, p. 131). Descendência é, então, uma linguagem que "fala" de corporatividade.

importantes quanto as agnáticas. Longe de se tratar de excepcionalidades, tais manipulações são necessárias ao funcionamento concreto de uma sociedade, que não pode ser confundida com seu modelo jurídico-formal. Igualmente, não se devem confundir modelos conscientes com os inconscientes. Ao caso Nuer, como a outros, aplica-se a observação de Scheffler: não é suficiente falar-se de descendência (ou de grupos) em geral, mas sim, especificar qual o domínio estrutural ao qual se refere a análise. Isto é, especificar "descendência para que" (Cf. Scheffler, 1964, p. 130).

A distinção feita por Keesing (1975) entre parentesco e descendência (o primeiro geralmente bilateral, **ainda que a** descendência seja unilinear) é elucidativa: "não devemos ser levados a crer que os povos estudados pelos antropólogos conceptualizam tanto o parentesco como a descendência como constituindo juntos um "sistema de parentesco" total" (Keesing, 1975, p. 21). Descendência e parentesco são geralmente conceptualizados como domínios culturais distintos, correspondendo a relações sociais distintas. A descendência se baseia na ancestralidade e esta, muito freqüentemente, é mitológica, mais que genealógica. O caso Yoruba é um bom exemplo disso, assim como das relações que se podem observar, no que concerne à descendência, entre genealogia e cosmologia.

Os Yoruba, assim como os Nuer, são "patrilineares", com linhagens chamadas Idile, com certas funções políticas e econômicas, além de rituais, e constituem um bom exemplo para a discussão da descendência, e do parentesco. como ideologia e ficção jurídica.

Para os Yoruba[5] o Idile é eterno e permanente, seja qual for sua dinâmica interna, e inclui, não somente os vivos, mas também os ancestrais, até um fundador mítico. O Idile pertence a um "clã", mas os Yoruba não possuem um termo próprio para este, nem é ele um grupo corporativo. Na verdade, os "clãs" não podem ser considerados como categorias de parentesco, mas sim como categorias cosmológicas, partes integrantes de um sistema mítico relacionado à Criação do mundo, e a seu modelo. Se os "clãs" correspondem aos "orixás" fundadores do mundo, as linhagens, de certa forma sua materialização localizada, são de origem não menos mítica.

O Idile é definido, formalmente, por vínculos agnáticos, mas consideráveis obrigações ligam o indivíduo à linhagem materna (de

---

[5] A discussão que se segue refere-se ao sistema social e cultural Yoruba tradicional. A urbanização e a ocidentalização, assim como as compulsões do colonialismo produziram, naturalmente, mudanças consideráveis.

forma semelhante aos Nuer) sendo proibido o casamento com um membro desta última. A natureza jurídica da linhagem é expressa pelo princípio de que "quem possui a cabra, possui o cabrito", princípio este bastante comum, e que aponta para a diferença entre "pater" e "genitor", pois é sempre o marido da mãe que é apontado como "pai" em qualquer genealogia, o que já indica o caráter jurídico-ideológico desta. Ademais:

> ... para propósitos de ganho político ou outro, forjam-se vínculos genealógicos fictícios. Outras vezes, ancestrais podem ser esquecidos e eventualmente ignorados nas genealogias (Schwab, 1955, p. 362).

Tal como ocorre em outros sistemas unilineares, o Idile é sujeito à segmentação, de acordo com os fatores: origem paterna e origem materna. A diferença entre o Idile e o patri-segmento (Isoko) é teórica: enquanto o primeiro é considerado eterno e ilimitado, o Isoko é concebido como dinâmico. Cada segmento recebe o nome de seu fundador, assim como o Idile e como o "clã". Na realidade, todavia, isso nem sempre acontece, pois o verdadeiro fundador de um Isoko pode ser "esquecido" e substituído por outra personalidade, mais prestigiada. De modo semelhante, os fundadores míticos das linhagens podem ser também substituídos. Por isso, os mitos de linhagem podem ter mais de uma versão:

> Em alguns casos, os anciãos da linhagem dirão que seu fundador veio para a cidade na companhia do primeiro Obá (rei); tal mito é por vezes compatível com o do próprio Obá. Uma tal origem é tida como acrescentando ao prestígio da linhagem... e é freqüentemente possível encontrar mitos alternativos, atribuindo origem independente (à mesma linhagem) em outra cidade (Lloyd, 1955, p. 26).

Observe-se que, por força das migrações, guerras e conquistas, encontram-se membros de uma mesma linhagem em cidades e reinos diversos, ainda que, "cosmológico-teoricamente", a linhagem seja uma subdivisão da cidade, assim como o "clã" o é do mundo. Rapidamente, porém, por construção mitológica, ganham origem independente.

> Versões conflitivas de tais mitos ocorrem freqüentemente quando duas facções competem pelo título hereditário no interior da linhagem; a versão que persistirá, será aquela do candidato vitorioso (Idem, p. 27).

Igualmente sujeitos à manipulação são os mitos dos "clãs", particularmente quando se encontram em jogo altos interesses políticos, como é o caso das pretensões ao trono de qualquer reino Yoruba. Pois os Obás são "descendentes" dos orixás fundadores do mundo. O mesmo ocorre com mitos de cidades, assim como com os próprios mitos de Origem, referentes aos Yoruba como um todo, pois reinos rivais possuem versões diferentes da Criação. Enquanto em Ile Ife a Criação do mundo é atribuída a Oduduwa, em Oyo ela o é a Ornamiyan, "fundador" da dinastia real desta última cidade.

> Uma vez que a função principal das tradições é a de validar o status real dos governantes dos reinos derivados, é natural que baseiem a equivalência de status dos diversos reinos numa suposta equivalência genealógica, como irmão e filhos de Oduduwa... Uma vez que uma origem a partir da Ile Ife era necessária para garantir o reconhecimento do status real, é muito provável que a descendência a partir da família real de Ile Ife fosse, às vezes, fabricada por reis ansiosos em legitimar seu poder (Law, 1973, p. 211).

De fato, linhagem, "clã", cidade, reino e mundo são conceitos homológicos, de diferentes ordens de inclusividade. Em conjunto, são parte de um mesmo modelo cosmológico relacionado aos 16 orixás originais[6].

Manipulações semelhantes também se registram ao nível dos segmentos. Existem vários níveis de segmentação, estágios de um processo que, eventualmente, conduzirá à transformação em Isokos ou mesmo em Idiles. A independência dos segmentos é uma questão de interesses políticos e econômicos, e de clivagens no interior da linhagem teoricamente unida. Como foi dito, ancestrais são freqüentemente "esquecidos" e eliminados das "genealogias":

> O que se torna, então, operativo, é a reformulação, através de uma genealogia fictícia, para expressar a equivalência dos segmentos de dada magnitude, tratando-se deles como se fossem da mesma ordem de segmentação, mesmo que não o sejam, do ponto de vista histórico (Schwab, 1955, p. 362).

Trata-se de uma manipulação idêntica àquela processada, como vimos, ao nível dos reinos. Processo semelhante ocorre quando duas linhagens, ou segmentos, se fundem, ou quando uma mais fraca é

---

[6] Esse modelo cosmológico, e sua relação com a prática divinatória, serão objeto de um estudo a ser por mim em breve publicado ("Cosmologia e Geomancia: um Estudo da Ideologia Yoruba").

absorvida por outra, mais forte, do mesmo "clã". Por outro lado, quando um segmento abandona o *compound* original e se muda para outro distrito da cidade (processo que ocorre com freqüência, por razões demográficas), esse segmento tende a se tornar uma linhagem própria. Com a gradativa perda de interesses comuns, "fabrica-se" um ancestral fundador, uma mitologia apropriada, e emerge novo grupo corporativo. O modelo ideológico, todavia, permanece intacto. De fato, é ele que informa as manipulações da ficção jurídica; por outro lado, a "amnésia estrutural" permite a continuidade do modelo.

Não obstante ser o sistema, teoricamente, patrilinear, a segmentação não segue apenas a linha agnática. Ao lado do Isoko, existe também o Origun, um segmento matrilinear. Por outro lado, o menor grupo agnático, Omo Baba (filhos de um mesmo pai) divide-se em vários grupos de Omo Iya (filhos de uma mesma mãe), ainda que os dois possam, naturalmente, coincidir, visto que nem todos os Yoruba praticam de fato, a poliginia. O Origun é igualmente uma unidade juridicamente reconhecida, e tão importante quanto o Isoko, fato esse que reduz, um tanto, a patrilinearidade do sistema. Na verdade, se de um ponto de vista jurídico a linhagem e seu *compound* são patrilineares, do ponto de vista do "parentesco real", parecem ser mais matrifocais que patrilinares. A unidade do grupo de *sibilings* pode ser um constructo jurídico mas, na prática, é uma ficção. Na realidade, "as relações de maior intimidade e lealdade são as que unem os filhos de uma mesma mãe" (Schwab, *op. cit.*, p. 366), e cada grupo de Omo Iya se considera em oposição a todos os demais. De um ponto de vista psicológico-emotivo, os laços mais fortes são os da unidade matrifocal. Ademais, cabe à mãe a responsabilidade pelo bem-estar dos filhos. O significado real da unidade matricentral torna-se manifesto nos casos de herança, quando todos os laços de unidade agnática são superados pelos laços que unem os Omo Iya. Do ponto de vista jurídico, os patri-segmentos deveriam ter precedência; no entanto, "mais freqüentemente, uma vez que os laços entre irmãos germanos são mais fortes e mais duradouros que os entre meio-irmãos, os filhos de um mesmo pai fragmentam-se em grupos de filhos de uma mesma mãe" (Schwab, idem, p. 368). Formalmnte, os direitos sobre a terra são retidos pelo filho mais velho; na realidade, porém, a terra patrimonial é dividida igualmente entre os matri-segmentos, independentemente de seu tamanho.

É interessante observar que Schwab, após apresentar uma descrição detalhada da linhagem Yoruba e oferecer evidências suficientes para convencer o leitor de que a patrilinearidade é uma questão de ideologia política, termina por contradizer a si próprio, quando conclui que "são os membros masculinos que formam o grupo de linhagem "de facto" (Schwab, *op. cit.*, p. 359). Na verdade, o que os membros masculinos formam é o grupo "de jure". "De facto", as mulheres são tão importantes quanto os homens e é na realidade a unidade matricentral dentro do Idile que parece ser a mais operativa. Os grupos agnáticos, segmentos ou linhagens, são "grupos" e são corporativos ao nível do modelo, apenas. Na vida cotidiana, todavia, há um processo constante de oposições internas, alinhamentos e realinhamentos entre eles, enquanto a solidariedade se concentra no grupo Omo Iya. Poder-se-ia observar, aqui, que um dos equívocos da "antropologia jurídica" foi o de não reconhecer as mulheres como atores políticos, nem seu papel nos reais alinhamentos de parentesco.

Os efeitos da urbanização sobre o sistema "patrilinear" dos Yoruba são significativos. Supõe-se, com freqüência, que tal processo rompe os sistemas de parentesco tradicionais. Talvez seja mais correto dizer, pelo menos no caso Yoruba, que ele rompe sistemas jurídicos, mais que de parentesco. O que se afetou, foi a noção legal de patrilinearidade:

> É de se notar que, entre as mudanças trazidas pelas influências ocidentais, destaca-se uma forte tendência no sentido de que unidades cada vez menores do Idile façam valer direitos antes retidos pelos grupos mais amplos. O foco desses grupos menores é, muito freqüentemente, o matri-segmento, e não o patri-segmento... Os laços especiais sobre os filhos de uma mesma mãe têm se afirmado cada vez mais, definindo mais claramente esses grupos menores no interior do grupo de descendência maior. Ademais, os laços entre um indivíduo e a patrilinhagem de sua mãe permitem-lhe estender e intensificar suas relações para com os parentes patrilineares de sua mãe. Isto se torna particularmente claro quando a associação com a patrilinhagem materna traz consigo oportunidades de ganho político ou econômico (Schwab, *op. cit.*, p. 368).

Poder-se-ia então dizer que, sob as pressões da urbanização, o desmantelamento do sistema jurídico deixou o campo livre, por assim dizer, ao jogo do "parentesco propriamente dito". Uma vez abalados os muros jurídicos, com sua ideologia patrilinear, reforçaram-se os laços de filiação materna; aqueles encerravam orientações matrilaterais latentes que se tornaram manifestas após removidos

os limites legais. Poder-se-ia, mesmo aventar a hipótese de que, subjacente à "ficção jurídica" patrilinear, existia um parentesco "real" bilateral com uma ênfase matrifocal trazida pela poliginia [7]. A patrilinearidade é, pois, antes uma questão de ideologia que de parentesco. Mas, mesmo ao nível jurídico, é uma questão de ênfase relativa, mais do que de diferenciação absoluta. Quando se fala dos Yoruba como um povo patrilinear, fala-se de um princípio legal, e de apenas um entre muitos.

Para Fortes a descendência, mais que a localidade ou outro qualquer princípio, formaria a base dos grupos corporativos. Mas, como vimos, existem sociedades unilineares com linhagens que não constituem grupos corporativos; por outro lado, não é certo que se possam deduzir, logicamente, grupos corporativos de regras de descendência. Ademais, como o mostra o caso Yoruba, não é verdadeiro que a descendência seja o princípio, mais que a localidade. A cidade é um "grupo corporativo" a um nível mais inclusivo, e os direitos à terra, assim como às atividades rituais dependem, em primeiro lugar, de se pertencer a uma cidade. Em outras palavras, o princípio primeiro é o que se poderia chamar de "cidadania". O pertencer a uma linhagem é *outro* princípio, que opera a um nível de inclusividade menor. Conforme já foi mencionado, cidade e linhagem são duas instâncias de um mesmo modelo cosmológico, modelo esse onde se encontra o princípio geral que informa a ambas. Talvez o problema possa ser simplificado, sob um certo ponto de vista, pensando-o, não em termos de parentesco ou descendência, mas em termos de "grupos cujos membros são recrutados pelo nascimento" [8], o que vem a ser, precisamente, a mesma noção que informa o princípio da cidadania. Para Fortes, ainda, seria a ascendência que fixaria o lugar do indivíduo na sociedade (Cf. Fortes, 1971, p. 263, 264). Mas o mesmo poderia ser dito para sociedades "homogêneas" (às quais se refere a observação de Fortes), para sociedades de castas

---

7 Poderia ser, ainda, observado que, no interior do Idile, um Isoko pode ser transformado num Origum e vice-versa; que pertencer a uma patrilinhagem não exclui o indivíduo de laços materiais e rituais para com a linhagem materna e que, mesmo nos tempos tradicionais, o indivíduo podia, se assim o desejasse, afiliar-se à linhagem da mãe, ao invés da do pai. Os processos de mudança referidos afetaram a descendência, mas não o parentesco, utilizando-se a distinção feita por Keesing (1975).

8 A um nível ideal, é claro. Pertencer a uma cidade ou a uma linhagem pode resultar, também, da adoção ou de outro processo jurídico-legal qualquer, como o seria a "naturalização".

ou para a Europa Medieval, ou para os Estados africanos, todos eles longe de serem homogêneos, e nem todos possuidores de grupos de descendência corporativos. Ademais, significaria ascendência, descendência ou filiação? Significaria parentesco ou simplesmente que alguém é nascido numa categoria social ou ideologicamente definida?

Se é verdade que a segmentação obedece a critérios genealógicos (embora sua causalidade seja, mais das vezes, política e econômica) ela, não obstante, se transforma num processo ideológico. Assim como foi visto para os Yoruba, e como também é o caso dos Nuer e dos Tallensi, a segmentação

> é mantida em determinados limites por um contínuo processo de ajustamentos internos, conceptualizados por cortes, remendos, encurtamentos ou esticamentos das genealogias, segundo as conveniências (Fortes, 1971, p. 265).

Por suposição, as linhagens — grupos jurídicos — crescem e se fragmentam como resultado da segmentação, pela operação de fatores políticos sobre o parentesco "real" — clivagens entre grupos agnáticos ou matrifocais. Laços de filiação paterna ou materna, ou laços de irmandade podem ser os pontos de partida da dinâmica interna das linhagens, mas o parentesco real é cedo convertido em ficções jurídicas. Na verdade, desde o início ele pode ser concebido como apenas uma linguagem que exprime processos políticos, econômicos ou demográficos. Uma vez tornado ideológico, ele se torna conceitualmente manipulável, sujeito a "cortes", "remendos", "encurtamentos" ou "esticamentos", a fim de se ajustar ao modelo (a cujo nível a estrutura permanece "eterna", "permanente" e "imóvel", como no modelo cosmológico das linhagens Yoruba). Então, por que não iniciar o estudo a partir desse quadro de referência mais amplo — ideológico, político e econômico — ao qual os grupos de descendência estão continuamente se ajustando e reajustando, ao invés de partir de genealogias ou de um Ego hipotético, ponto focal da rede de relações diádicas que supostamente compõe a estrutura social?

* * *

Várias outras abordagens foram desenvolvidas para o estudo do parentesco. Aquelas de caráter formalizante, relacionadas, por exemplo, ao enfoque metodológico da *ethnoscience*, dos estudos semânticos, da análise componencial e outros, parecem, como disse antes,

mais preocupadas com a terminologia de parentesco enquanto um sistema lógico, que com as relações de parentesco enquanto relações sociais. Outras, como as de Beattie e Leach tendem a encarar o parentesco como uma linguagem: o parentesco não seria algo em si mesmo, não seria um domínio separado da realidade, mas um código que expressa direitos de posse da terra, direitos políticos etc., isto é, uma linguagem que expressa outras coisas que não ela mesma. Este ponto de vista coincide, até certo ponto, com o que foi aqui descrito relativamente a sociedades africanas. Leach (1961) e Worsley (1956), entre outros, puseram em dúvida o postulado da determinância e da autonomia do parentesco e demonstraram a determinância das relações econômicas, às quais se ajustam e reajustam as de parentesco. Neo-marxistas, como Meillassoux (1964), com seu estudo dos Guro da Costa do Marfim, e como Godelier (1967), relacionando parentesco a modos de produção, mostram que o primeiro, simultaneamente estrutura e superestrutura, funciona como um sistema de relações de produção.

Mas foi, provavelmente, a abordagem estruturalista, inspirada na teoria da aliança de Lévi-Strauss, assim como em seus estudos posteriores de sistemas simbólicos, aquela que maiores conseqüências teve para os estudos de parentesco e, direta ou indiretamente, para a teoria antropológica em geral.

Contrariamene à abordagem de Beattie, Leach, Worsley, Meillassoux e outros, na teoria da aliança o parentesco permanece determinante e "genealógico". O modo de percebê-lo foi, todavia, invertido, com relação ao funcional-estruturalismo britânico: para este, a teoria do parentesco era a teoria da descendência, e as genealogias levavam aos segmentos; para Lévi-Strauss a teoria do parentesco é a teoria do casamento, e as genealogias levam à aliança. A função de um sistema de parentesco, diz Lévi-Strauss, é a de gerar possibilidades ou impossibilidades de casamento (Lévi-Strauss, 1969). A linha de descendência não afeta a estrutura, pois esta não é mais pensada como uma rede empírica, mas como um modelo abstrato, e torna-se relativamente desimportante saber se o sistema é patri ou matrilinear.

O Conceito radcliffebrowniano de estrutura social pouca utilidade tinha para a noção mais abstrata de estrutura como modelo (na verdade, um modelo cultural, mais que de relações sociais), que pouco tem a ver com relações interpessoais diádicas. Aquele conceito permitia apenas a descrição da "realidade visível", mas Lévi-Strauss postula que a estrutura não seria encontrada ao nível do

empírico, mas ao nível da "realidade oculta", isto é, ao nível do modelo.

Com essa nova abordagem, um importante passo foi dado, rompendo-se barreiras metodológicas. Conforme apontou Leach (1969), tornou-se possível passar da comparação para a generalização (na verdade, creio, o esforço comparativo não ultrapassou em muito a sistemática classificatória). Ao invés de arranjar culturas em classes e sub-classes, poder-se-ia, agora, de forma "matemática", abstrair princípios gerais de estrutura social. Deixando de lado noções tais como a de "filiação complementar", tornava-se possível apontar para o denominador comum, por exemplo, dos Kachin, "patrilineares" e dos Trobriandeses "matrilineares"[9].

É bem verdade que a idéia de aliança matrimonial não estava ausente da teoria da descendência; por outro lado, tampouco o estava a descendência da teoria da aliança. De fato, seria impossível formulá-la, nos termos lévi-straussianos, sem referência a genealogias e a grupos de descendência. A própria idéia de casamento de primos cruzados, central para a teoria dos sistemas elementares, pressupõe a existência daqueles grupos, se é que deve haver aliança. Mas, na teoria da aliança, o casamento tem precedência sobre a descendência, como princípio estrutural básico. Conforme mencionado antes, a função do parentesco, isto é, da descendência, é a de gerar possibilidades ou impossibilidades de casamento, agindo como operador num sistema de trocas matrimoniais. Se, ambas partem de Durkheim, a teoria da aliança resulta de uma outra leitura de seu texto, acrescido do de Mauss, uma leitura racionalista, e não empirista, e a segmentaridade é substituída pela organicidade.

No entanto, para Lévi-Strauss, as sociedades com sistemas "elementares" permaneciam estruturadas pelo parentesco (e é nisto que difeririam daquelas com sistemas "complexos"), uma conseqüência lógica de seu *cogito* inicial e um requisito de sua teleologia. Como o ressalta Schneider (1972), Lévi-Strauss, tanto quanto os teóricos da descendência, permanece preso às "malhas genealógicas". Em sua discussão relativa a sistemas "preferenciais" *versus* "prescritivos", uma distinção que, para ele, constitui um falso problema, Lévi-Strauss argumenta que se as preferências matrimoniais não fossem expressas em termos genealógicos, a definição de estrutura social se tor-

---

9 Ver, por exemplo, a "igualização"por Leach de várias culturas aparentemente diversas, com relação aos princípios de "carne e osso"; "aparência" e "bruxaria"; "parente" e "afim" (Leach, 1969).

naria vazia e tautológica, pois tudo o que saberíamos sobre determinado povo é que ele se divide em doadores e tomadores de mulheres. Mas, evidentemente, isto só ocorreria se se insistisse em pensar a estrutura social em termos de parentesco e, particularmente, de genealogia. A crítica de Lévi-Strauss dirige-se aos que vêem os sistemas prescritivos como aqueles nos quais as regras de casamento não são definidas em termos genealógicos mas segundo categorias culturais. Para Lévi-Strauss existiriam muito poucas sociedades desse tipo, um fato que poderia reduzir a importância de sua obra. Este é, todavia, um ponto secundário. Needham, em sua paradoxal defesa de Lévi-Strauss — pois, ao defendê-lo contra Homans & Schneider ele, involuntariamene, aponta para certas falácias da análise lévi-straussiana, isto é, seu *bias* genealógico — demonstra precisamente que:

> O fato de que a instituição particular examinada seja rara, nenhuma importância tem neste contexto: o que conta é a generalidade das questões metodológicas; a própria raridade da instituição nos ajuda a chegar a decisões mais claras a seu respeito. Como observaram os próprios Homans & Schneider, o casamento de primos cruzados unilaterais é "um fenômeno raro que provê um teste crucial para a teoria" (Needham, 1962, p. 3).

Ainda criticando a Homans & Schneider, Needham, que aparentemente compreendeu mal a definição dada por Lévi-Strauss a sistemas prescritivos, prossegue mostrando que, mesmo que a esses se somassem os preferenciais, ainda assim os sistemas elementares não se tornariam muito freqüentes. De fato, o assim chamado casamento de primos cruzados representa menos de 20% das conhecidas amostras de Murdock.

Podemos, se desejarmos ser fiéis à tradição antropológica, fazer referência ao "casamento de primos cruzados" num sentido analítico e, presumivelmente, nenhum mal resultará disso. Mas, contrariamente à opinião de Lévi-Strauss, e em apoio a Needham, estudos recentes parecem indicar precisamente que o que era considerado parentesco em sistemas elementares é, de fato categoria cultural[10]. Os próprios estudos de Needham sobre os Wikmunkan, assim como

---

[10] Naturalmente, parentesco, no sentido aqui usado de "parentesco real", ou "parentesco propriamente dito", também é uma construção ideológica. O que se deseja ressaltar aqui é que não são relações de parentesco, genealogicamente definíveis, que estruturam a aliança.

suas observações relativas aos Purum; o estudo de Leach sobre os Kachin (incidentalmente, um dos principais casos em que se baseia Lévi-Strauss); as análises de Meggitt sobre os Walbiri; de Maybury--Lewis sobre os Xavantes e Xerente, e outros, mostram que em muitas sociedades o casamento e a aliança são definidos em termos, não de parentesco, isto é, não-genealógicos (constatação não pouco importante, se tivermos em mente a definição lévi-straussiana de "elementar") [11]. Na verdade, o próprio modelo analítico de Lévi-Strauss mostra que é a aliança que "fabrica" primos cruzados, e não o casamento entre esses que produz a aliança. Sociedades "elementares" são, de fato, organizadas em tomadores e doadores de mulheres, isto é, em *grupos de troca*. Pensá-los em termos não genealógicos, longe de esvaziar o conceito de estrutura é, pelo contrário, altamente consistente com a própria demonstração lévi-straussiana de que é a troca, e não o parentesco, que estrutura a sociedade elementar, e que o casamento (troca de mulheres) é apenas um dos aspectos de um sistema de prestações totais entre categorias culturalmente definidas. Assim, doadores e tomadores são muito mais, do ponto de vista da estrutura total, que categorias vazias e tautológicas.

Quanto à "troca restrita" ainda menos sentido faz pensar tais casamentos como sendo entre primos cruzados, isto é, entre posições genealógicas, pois a relação genealógica que pode existir, por uma questão de probabilidade, entre os indivíduos que se casam, é claramente produzida pela própria aliança.

Os estudos de Lévi-Strauss não somente mudaram a ênfase, da descendência para a aliança mas também, ainda que involuntariamente, a mudaram das genealogias para os sistemas simbólicos e para as categorias culturais. Talvez a principal contribuição metodológica de Lévi-Strauss tenha sido a de propor um novo modo de pensar a estrutura social, um modo que permite a redução de di-

---

11 Ainda que Lévi-Strauss utilize a idéia de "classes matrimoniais", seu pensamento permanece preso às "malhas genealógicas" de que fala Schneider. É perfeitamente possível tratar um sistema de "aliança total", do casamento num contexto de prestações totais, sem qualquer referência a genealogias. Seu livro sobre as "Estruturas Elementares de Parentesco" mais do que de parentesco, trata do papel da exogamia na estruturação da sociedade. Trata-se, porém, de uma "exogamia ideológica", que nada tem a ver com genealogias ou com consangüinidade; da aliança como um produto sociológico da postulação "ideo-lógica" de oposições complementares.

ferentes formas institucionais a uma mesma fórmula estrutural[12], conseqüentemente, um caminho que permite a passagem da comparação à generalização. A abordagem da "fórmula estrutural" imprime uma continuidade à obra de Lévi-Strauss, em conjunção com sua noção de cultura como sistema de comunicação e troca. A um certo nível de abstração o casamento, o totemismo e o mito podem ser tratados através do mesmo modelo metodológico, como formas de classificação e de troca (de mulheres, rituais, bens e mensagens). Existe, de fato, uma forte analogia entre o tratamento do parentesco e do mito na obra de Lévi-Strauss, pois diferentes mitos são transformações de uma mesma "fórmula estrutural", sendo sua forma externa largamente irrelevante, como o é também a forma externa do "parentesco" (patrilinear, matrilinear, etc.). No mito como no casamento, na organização dual como no totemismo, há uma mesma dialética entre a forma empírica e a "estrutura oculta". Curiosamente, todavia, apesar de uma continuidade básica nas obras de Lévi-Struss, sua inibição metodológica — a "malha genealógica" — o impediu de tratar o "parentesco" no mesmo nível dos sistemas simbólicos, como o fizeram, inspirados nele, Needham e Meggritt, por exemplo. É interessante observar uma curiosa contradição em Lévi-Strauss: se num momento, ele se declara adepto das genealogias, em outro, *Pensée Sauvage*, posterior às *Estruturas Elementares*, ele nos diz, a propósito do sistema de casamento Yoruba e Ashanti que:

> ... os Yoruba parecem ter sido mais capazes de lançar luz sobre o espírito das instituições e das regras que, em sua sociedade como em outras, são de caráter deliberado e intelectual, que os etnólogos... O exemplo Ashanti, entre os quais um menino herda as proibições alimentares de seu pai, e uma menina as de sua mãe, sugere igualmente que o espírito de tais sistemas é "lógico", mais que "genealógico" (Lévi-Sstrauss, 1970, p. 133).

Os Yoruba e os Ashanti não são, por certo, "elementares", mas se entre eles o casamento tem um espírito lógico (ideológico) mais que genealógico, os estudos aqui mencionados sobre sistemas elementares parecem apontar na mesma direção.

Quanto ao esvaziamento do conceito de estrutura — e custa-me perceber porque as genealogias o preencheriam mais que as cate-

---

12 No trabalho mencionado na nota 6, utilizo a distinção entre "fórmula estrutural" e "forma institucional", conjugada à distinção entre cultura e sociedade, para analisar a transposição pelos Yoruba, da África para o Brasil, de seus princípios de casamento e de "exogamia de clã".

gorias culturais — a riqueza da análise de Leach sobre os Kachin deve-se precisamente ao fato de tratar ele com categorias ideológicas, na ausência das quais as relações empíricas pouco mais seriam que o caos — de fato, sua ausência levaria à absurda conclusão de que os Kachin são desestruturados. Sem a compreensão do sistema "mayu-dama", ou "nam" — um sistema de categorias culturais — o livro de Leach não teria passado de uma descrição da casuística Kachin, ao invés da brilhante análise de uma "aliança faccionalista".

A abordagem estruturalista põe seu foco na análise de modelos, em oposição a redes empíricas e, mais do que o próprio Lévi-Strauss gostaria de admitir, em modelos ideológicos. Lévi-Strauss não hesitaria em chamar de "prescritivo" um sistema que postulasse o casamento de "primos cruzados", ainda que poucos indivíduos efetivamente o praticassem, pois um tal sistema estaria equipado com um "operador matrilateral"[13]. Tal seria o caso dos Kachin, muito embora a filha do irmão da mãe (fIm) só possa ser considerada em sentido analítico. Que o sistema de alianças matrimoniais dos Kachin é um sistema de categorias culturais, mais do que de parentesco, é evidenciado pelo fato de que qualquer linhagem pode ter mais de um "mayu" e mais de um "dama". Neste caso, onde estaria a fIm? Evidentemente, ela se localiza numa categoria, e não numa posição genealógica. Que o sistema é ideológico, mais do que genealógico, é demonstrado, ainda, pelo fato de possuirem um sistema "mayu-dama" *ao nível do modelo.* Não obstante, qualquer pessoa pode se casar com um "lawu-lata" e neste caso o grupo em questão é transformado em "mayu" ou "dama", conforme o caso. Neste sentido, o sistema Kachin é prescritivo, e o comportamento concreto não perturba o modelo. Independentemente de quantos "lawu-lata" sejam desposados na prática, o sistema continua a ser visto como de "mayu-dama", sendo os grupos reais transformados nos termos apropriados do modelo, um fato que lembra o "cortar", "remendar", "esticar" ou "encurtar" as genealogias, mencionado por Fortes. Em outras palavras, qualquer mulher transforma-se numa "fIm analítica", pois ela é "fabricada" pelas próprias categorias culturais. Ademais, sendo o sistema tanto prescritivo como ideológico, ele tem de ser algo ambíguo e vago, se é que deve operar; o modelo formal é rígido, como seria de se esperar de qualquer modelo, mas na prática existem

---

13 O termo "prescritivo", como é sabido, foi proposto por Needham. Lévi-Strauss falou sempre, de forma algo ambígua, de *"marriage préférencial"*.

... importantes elementos de flexibilidade que permitem aos Kachin expressar-se como se estivessem se conformando aos regulamentos "mayu-dama", conquanto, na prática, estejam fazendo algo bem diferente ... somente pessoas de alto status, tais como filhos de chefes e filhos de cabeças de linhagens, devem se conformar estritamente às regras "mayu-dama". Seus casamentos tornam-se, por isso, casamentos de Estado" (Leach, 1954, p. 76-77) [14].

A amplitude das categorias culturais não se limita apenas a questões de casamento, mas se estende a todas as categorias estruturais relevantes, sob a forma de afirmações mítico-rituais. A estratificação de linhagens é supostamente rígida, mas na prática não o é. Novamente, há uma ambigüidade inerente ao próprio modelo, para torná-lo "útil", isto é, instrumental na reivindicação de *status*, pela manipulação da tradição "genealógica". Teoricamente, a estratificação não é menos prescritiva que o casamento, mas "desvios" ocorrem continuamente, enquanto os Kachin, "usando" os princípios estruturais, fingem estar seguindo as regras.

A teoria da aliança, como foi dito, abriu novos caminhos e rompeu velhas barreiras nos estudos de parentesco, em parte pelas referidas reorientações que trouxe consigo; em parte também, e principalmente, do ponto de vista de suas conseqüências intencionais, porque o método exigia um nível de abstração mais alto para a compreensão das estruturas, tornando possível a igualização do que parecia empiricamente diverso. Como foi dito, do ponto de vista estrutural, a linha de descendência é irrelevante para o modelo: a troca generalizada é possível, em sociedades unilineares com ambas as formas; trata-se, apenas, de uma questão de "transformar" o operador. Seja a sociedade patri ou matrilinear, a fórmula estrutural permanece a mesma.

Mas, mais do que isso, o principal avanço parece ter resultado de conseqüências não esperadas, nem por Lévi-Strauss nem por Needham que, ao defender o primeiro, terminou por levantar um problema que acabaria por se voltar contra ele. De fato, boa parte do papel heurístico da teoria da aliança reside na discussão levan-

---

[14] Comparem-se tais manipulações ideológicas com o caso, ocorrido há poucos anos, da princesa britânica que desposou um "plebeu", caso que constitui um equivalente invertido do procedimento Kachin. De acordo com os comentários feitos no dia do casamento por um jornal londrino, o noivo não permaneceria plebeu por muito tempo, pois seria transformado (ritualmente) em nobre, para ajustar o evento ao modelo, o que de fato ocorreu.

tada pelo problema do "prescritivo" *versus* "preferencial", pois foi essa questão que revelou — *malgré Lévi-Strauss* — que as estruturas elementares, muito possivelmente, não são estruturas de parentesco, mas sistemas de categorias culturais.

Sistemas prescritivos, de fato, não prescrevem o casamento com um "primo cruzado", mas com um "afim" (Cf. Dumont, 1957 para a noção de "transmissão de afinidade") e operam com categorias culturais, e não com realidades genealógicas. Laços de afinidade podem se dar ou não se dar entre grupos de troca; o fato importante é que Ego não pode se casar com uma mulher de uma categoria de tomadores. Maybury-Lewis define como prescritivos todos aqueles sistemas de aliança (parte de um sistema mais amplo de classificações culturais) em que todos os casamentos são tratados como se tivessem tomado lugar entre as categorias prescritas (modelo mecânico), em oposição aos preferenciais (modelo estatístico), onde as conseqüências dependem da freqüência de casamentos "na prática" (Cf. Maybury-Lewis, 1965).

A noção de "preferência" pode ser formulada em termos genealógicos. Pode haver uma preferência pela prima cruzada "real", ainda que a maioria dos indivíduos não se case, de fato, com a fIm (por outro lado, como entre os Walbiri, pode haver uma preferência, ou prescrição, pela prima cruzada "classificatória" e uma proibição de casamento com a fIm real). Mas, como postula Lévi-Strauss, existem doadores e tomadores de mulheres, e os outros homens, que não se casaram com a real fIm; casaram-se, não obstante, com uma mulher do grupo doador e assim pouca diferença faz, na verdade, que um homem se case ou não com alguém que esteja numa posição genealógica real relativa a ele. Naturalmente, pode-se recorrer à idéia de parentesco "classificatório" mas este parece ser um conceito carregado de *bias* genealógico e que, afinal, se refere a uma categoria cultural de mulheres "casáveis", no contexto da teoria da aliança. Parentesco "classificatório" é uma categoria, designada por certo termo que ocorre incluir uma relação genealógica específica.

Sistemas preferenciais podem ser também pensados como aqueles onde um pequeno número apenas de casamentos, ou mesmo um só, numa determinada série, é suficiente para manter o modelo em operação. Isto é, um sistema que permite muitos tipos de casamentos, mas exige um mínimo de acordo com a preferência. Neste caso, não são todos os casamentos que são tratados como se tivessem sido realizados entre as categorias apropriadas; os casamentos realizados fora da "regra" são ignorados, e somente o casamento rele-

vante é que seria "tratado". Bastaria, então, que um homem apenas se casasse com a fIm (real ou "classificatória"), pois este único casamento seria o suficiente para manter o sistema de alianças. Uma vez que a aliança se faz entre grupos, e não entre indivíduos ou famílias, o único homem que casar de acordo com a preferência age como representante do grupo como um todo.

No caso de sistemas elementares, resultam certos problemas. O casamento único, realizado conforme o modelo, é suficiente para prover o sistema com seu operador. Mas, se o sistema deve ter um operador, e se a aliança deve operar, então aquele casamento único *tem* de ocorrer (pois o sistema não define todos os casamentos como se tivessem ocorrido de acordo com a regra). Neste caso, uma vez que este casamento é o casamento relevante, ele é, por assim dizer, o modelo e, ao nível deste, o sistema não seria menos prescritivo [15]. Pois, se o modelo todo depende da existência de doadores e de tomadores, ele não pode ser, de fato, "estatístico" — pelo contrário, o modelo estrutural é "mecânico". (Cf. Lévi-Strauss, 1969b para a noção de modelos "mecânicos" e "estatísticos"). Por outro lado, doadores e tomadores têm de ser definidos *a priori*, isto é, são categorias que precedem, logicamente, qualquer casamento concreto.

Tomadores e doadores são, porém, constructos culturais, e não grupos genealógicos, como resulta claro no seu Batack, onde o casamento é prescrito (preferido?):

> ... com uma mulher exclusivamente da categoria "boru ni tulang", da qual uma das especificações genealógicas é "filha do irmão da mãe". Contrariamente, uma mulher da categoria "boru ni namboru", da qual uma das especificações é "filha da irmã do pai", não pode ser, em absoluto, desposada (Needham, 1962, p. 9).

É, evidentemente, irrelevante que alguém se case com a verdadeira fIm.

É curiosamente paradoxal que tenha sido precisamente Needham, que tão apaixonadamente defendeu Lévi-Strauss quem apresentou um dos melhores casos para a crítica posterior de Schneider à aderência de Lévi-Strauss à "malha genealógica". O ponto central de

[15] Acredito que o argumento aqui desenvolvido corresponde ao ponto de vista do próprio Lévi-Strauss em sua discussão sobre o futuro dos estudos de parentesco (Cf. Lévi-Strauss, 1969). Por outro lado, contradiz um tanto o ponto de vista de Maybury-Lewis (1965).

Schneider é o de que Lévi-Strauss não analisou o parentesco, isto é, o casamento, em termos de categorias culturais; o ponto central da análise de Needham é, precisamente, que o casamento é definido em termos de categorias, e que estas são parte de um sistema simbólico mais abrangente. Conforme mostra ele, entre os Purum, o casamento se dá, não entre "primos" cruzados", mas entre indivíduos pertencentes às categorias "pu" e "tu":

> Todos os homens de um grupo de doadores são "pu", um termo do qual uma das especificações genealógicas é "irmão da mãe"; e todos os homens da geração de Ego e abaixo, em grupos tomadores, são "tu", uma de cujas especificações é "filho da irmã". Dentro da própria geração de Ego, todas as mulheres de qualquer grupo de doadores são "nau(nu)", uma de cujas especificações genealógicas é "filha do irmão da mãe"; e todas aquelas de um grupo tomador são "tu(nu)", uma de cujas especificações é "filha do irmão do pai" (Needham, 1962, p. 78).

Ainda, a situação factual é muito mais complexa que o modelo simples de troca generalizada, pois cada categoria compreende muitos grupos locais reais, entre os quais inexistem quaisquer laços de parentesco (em sentido genealógico), mas que pertencem à mesma categoria geral de classificação social. Atravessando várias aldeias, tais categorias, e os casamentos entre elas, promovem alianças políticas. Casável é qualquer irmã ou filha de um homem "pu" num grupo doador, e entre elas somente uma é a filha do irmão da mãe: "É com base nesta leve circunstância que se tem relatado que o casamento se dá com a 'filha do irmão da mãe'" (Idem, p. 84). Do ponto de vista de Ego:

> ... a "prima cruzada matrilateral" pode muito bem não ter qualquer conexão com sua própria mãe, exceto terminológica. Isto é, ela pode vir de um outro grupo de aliança, de um outro grupo de aliança local, e de um outro grupo político e territorial (Idem, p. 85).

Ademais, como também ocorre em outras sociedades, mulheres são "removidas" de uma categoria não-casável e adotadas por outra, apropriada, sempre que ocorra um "afastamento da norma".

Needham indica ainda, como o faz Meggitt para os Walbiri, que existem princípios estruturais mais amplos, mais abstratos, que informam tanto o casamento como outros aspectos da organização social, isto é, princípios da estrutura global, que atravessam o casamento, a vida ritual, o plano da casa etc., fundados em modelos

cosmológicos gerais: "... a organização social Purum é, ideologicamente, parte de uma ordem conceitual cosmológica e é governada, identicamente, por suas idéias diretrizes" (Needham, 1962, p. 96).

Então, entre os Purum como os Batak, o casamento — vale dizer, no contexto da teoria da aliança, a estrutura da sociedade — pouco tem a ver com o parentesco em sentido genealógico, mas com categorias culturais, integrantes de modelos cosmológicos gerais. Então, porque não começar a análise a partir de tais modelos?

As observações de Meggitt a propósito dos aborígenes australianos são igualmente esclarecedoras. Os "australianistas", não menos que os "africanistas", foram fortes adeptos dos estudos de parentesco que, por influência de Morgan e, depois, de Radcliffe-Brown, tornaram-se dominantes no estudo das sociedades aborígenes. Estas, por outro lado, ocupam posição de destaque no sistema teórico de Lévi-Strauss. Conforme ressalta Meggitt, o parentesco tornou-se o esquema básico para a compreensão daquelas sociedades, uma premissa posta em dúvida pelo próprio título de seu artigo: "Understanding Australian Aboriginal Society: Kinship Systems or Cultural Categories?"

Segundo Meggitt, toda a complexidade da estrutura social — metades, seções, subseções, categorias etárias etc. — eram deduzidas do parentesco mesmo, como agregados de relações de "paraparentesco", derivados de princípios tais como o da equivalência do grupo de *siblings*. Reconhecendo as limitações da análise de parentesco e propondo-se a "prestar igual atenção a tudo que as pessoas nos contam sobre sua sociedade e cultura", Meggitt alcança uma melhor explicação da organização social Walbiri. Estes últimos estão distribuídos em patri-metades, matri-metades, metades endogâmicas, e subseções, que expressam princípios de reciprocidade, complementaridade, interdependência e equivalência, através de um processo de alternância de papéis. Não obstante a alocação dos indivíduos a tais categorias se fazer por patri ou matri-linhas, parece tratar-se melhor de filiação que se descendência (uma distinção não muito clara na obra de Lévi-Strauss); para se alcançar a inteligência das categorias e padrões de organização, conclui Meggitt, "é necessário que nos voltemos para a cosmogonia e cosmologia Walbiri".

De fato, casamentos e alianças explicam-se, não pelo parentesco genealógico ou classificatório, mas por um modelo cosmológico que dicotomiza o mundo em dois planos, "noumênico" e "fenomênico", aos quais correspondem as categorias sociais. Metades, subseções, filiação:

> ... não emergem contingentemente do processo comportamental, como o resultado de uma simples adição de relações diádicas particulares, semelhantes, manifestadas em ocasiões específicas. As categorias mais amplas ... são com efeito deduzidas de postulados metafísicos fundamentais ... Estudos de parentesco, em si, não são suficientes nem mesmo para a compreensão dos próprios sistemas de parentesco (Meggitt, 1972, p. 82).

Em suma, a abstração de um "parentesco puro", como um domínio discreto do real, não faz sentido na cultura Walbiri; não faz sentido, tampouco, considerar tal sociedade, ou as aborígenes em geral, como estruturadas pelo parentesco, seja do ponto de vista da descendência ou da aliança.

Significativo parece ser, também, o caso Nambiquara. Estes desenvolveram um modelo estrutural que podemos chamar de uma matriz binária, isto é, um sistema de classificação que opera com três oposições: geração ("fazedores" e "feitos"); sexo (homens e mulheres), e categorias de casamento ("nós" e "outros"). O Nambiquara deve se casar com uma mulher da categoria *"as es u"*, isto é, alguém que, segundo o costume antropológico tradicional, seria chamado "prima cruzada". O sistema, então, divide todo o bando em duas categorias, "casáveis" e "não-casáveis", ou, se assim o desejarmos, "parentes" e "afins", muito embora "não exista, na língua Nambiquara, nenhum termo que signifique parente" (Price, 1972, p. 228). O sistema é pensado como uma troca de irmãs entre indivíduos, com base na reciprocidade, mas "pode-se ver que o princípio dos casamentos recíprocos ... é realmente .. entre grupos" (Idem, p. 212). Assim, o "primo cruzado" é um primo cruzado "grupal" e, ao que parece, é o modelo binário que "fabrica" primos cruzados, e não o casamento entre estes que organiza o sistema; este se define nos termos das categorias produzidas pela matriz binária, e não pelo parentesco.

Paradoxalmente, Lévi-Strauss, que objetivava, através de sua teoria da aliança, alcançar o essencial do parentesco, terminou, pelos postulados posteriores do estruturalismo e sua influência sobre estudos recentes, por gerar uma tendência a abandonar a própria noção de parentesco como noção explicativa central, enquanto uma "realidade separada" e uma categoria genealógica. De fato, muitos resultados recentes de investigações antropológicas parecem sugerir que Lévi-Strauss corre o risco de ter escrito uma obra monumental sobre as estruturas elementares do não-parentesco.

Especulando sobre o futuro dos estudos de parentesco, Lévi-Strauss sugere que este dependeria da solução do enigma Crow-Omaha, no que diz respeito à passagem de sistemas elementares paracomplexos (Cf. Lévi-Strauss, 1969). Mas, parece que é precisamente nos sistemas complexos que o parentesco parece existir, como entidade social, ao contrário dos elementares, onde pode ter sido uma ilusão. Em outras palavras, ele existe, enquanto constructo cultural e organizador social naquelas sociedades onde ele não é um determinante estrutural básico, uma possibilidade algo decepcionante para a tradição antropológica. O problema é complicado: como efetuar a passagem dos sistemas elementares, estruturados pela aliança, mas onde o parentesco, suspeita-se, não "existe", para os complexos, onde ele "existe", mas que não são estruturados pela aliança (nem pela descendência)? Do ponto de vista do parentesco defronta-se o problema de transportar de A para B algo que não existe em A e não estrutura B; do ponto de vista do casamento (não necessariamente determinado pelo parentesco), o problema não é menos complexo, pois teríamos de transportar de uma situação onde ele estrutura a sociedade (como parte de um sistema de prestações totais) mas pouco tem a ver com o parentesco, para outra, onde tem, mas não a estrutura.

O futuro dos estudos de parentesco poderia muito bem ser iniciado por sua análise em sistemas complexos, entre eles, as nossas próprias sociedades ocidentais.

* * *

O futuro dos estudos de parentesco poderá depender de uma mudança na pergunta diretriz. Ao invés de se perguntar "como funciona o sistema de parentesco dos Bonga-Bonga?", dever-se-ia indagar, "possuem eles um sistema de parentesco?". Ao invés de se iniciar perguntando a Ego como ele chama o irmão de sua mãe, dever-se-ia começar pelas categorias de classificação social. Ao invés de se considerar o parentesco em si mesmo, dever-se-ia enfatizar como ele expressa relações sociais que não são de "parentesco".

Em segundo lugar, deve-se considerar a possibilidade de que as relações de parentesco "propriamente dito" podem ser algo diversas daquilo que se tem tomado, usualmente, por, parentesco. Deve-se distinguir o modelo que informa relações jurídicas, de relações reais entre parentes. Estas últimas podem muito bem ser mais uma ques-

tão de "sentimento", como o sugere o caso Yoruba, que de "estrutura", e podem resultar não muito diversas das nossas próprias.

Em terceiro lugar, a abertura trazida pelo estruturalismo deveria ser seguida até suas conseqüências últimas: não só a mudança de descendência para aliança, mas também de genealogias para categorias simbólicas, como sugerido por Schneider, Needham, Meggitt, Maybury-Lewis e outros.

Parentesco é ideologia; e é uma linguagem que "fala" de algo ainda que, e necessariamente, nas culturas em que ele fale, ele seja também algo em si mesmo. Todavia, é preciso não confundir o parentesco genealógico real com a linguagem metafórica.

É óbvio que a existência de parentes não implica, necessariamente, a de "parentesco". Pais, esposos, filhos, irmãos etc., sempre existem, mas o parentesco não é necessariamente uma categoria cultural organizatória; não é necessariamente "estrutura", ainda que seja, acredito que universalmente, "sentimento"; e uma coisa não deriva, necessariamente, da outra. Por outro lado, o parentesco genealógico não deve ser confundido com a ideologia jurídica, ainda que ele possa ter sido a matriz desta.

A julgar pelo material citado neste artigo é mais provável que o parentesco exista como organizador social nos sistemas "complexos" que nos "elementares". Mas, trata-se de um parentesco metamorfoseado, metaforizado, ou "ideologizado". Retornando brevemente aos Yoruba, entre eles ocorre o que Fortes assinalou para o "modelo africano" em geral; a segmentação pode ser vista como uma extensão de relações internas à família para a unidade de "parentesco" maior:

> Aquilo que é uma linhagem única com relação a um fundador masculino, divide-se em segmentos de ordem mais baixa com referência aos respectivos fundadores femininos, segundo o modelo da divisão de uma família poligínica em "casas" matricentrais separadas (Fortes, 1971, p. 276).

A segmentação seguiria o princípio da "filiação complementar"; mas não seria esta senão uma expressão de uma bilateralidade comum a todos os sistemas, ao nível do parentesco "real" (genealógico), distinto do parentesco "jurídico", a cujo nível ele poderia ser patrilinear ou matrilinear? A segmentação é, ademais, o resultado da ação de fatores políticos ou econômicos sobre o parentesco "real" (mais do que algo que resulte do parentesco em si mesmo), pois trata-se de clivagens entre *siblings* ou entre "grupos de filia-

ção". Mas, quando se passa da segmentação (ou do segmento) para a linhagem "eterna" e "imóvel"; quando se passa da filiação para a descendência, passa-se também da genealogia, ou do parentesco, para a construção ideológica, para a mitologia e a cosmologia. O importante é não confundir as duas coisas, e é essencial compreender como se faz a mediação entre a realidade genealógica e a construção cosmológica.

Linhagens, como disse antes, são concretizações do princípio estrutural do "clã", e este último é uma categoria cosmológica. Os mitos de Origem Yoruba deixam claro que os "clãs" correspondem aos "compartimentos do mundo", estabelecidos quando Olorun (espécie de divindade máxima, semelhante à nossa própria concepção ocidental de um Deus algo abstrato), Obatala (Oshala) e Oduduwa criaram a "ordem universal", isto é, quando, pela ordenação do empírico impôs-se a cultura por sobre a natureza (os Yoruba, tanto quanto os antropólogos, também precisam de sistemas para operar seu pensamento). É de se notar que os mitos de Origem, de reinos (ou de reis fundadores) de cidades e de linhagens obedecem, todos, a um mesmo modelo estrutural, sendo os referentes às unidades menores derivados do mito básico da Criação. A exogamia de "clã" e as complexas regras de casamento (um complexo sistema de permutações matemáticas, associado metafisicamente ao sistema geomântico que ordena o mundo, que o próprio Lévi-Strauss chamou de "lógico" e não "genealógico") exprimem a interdependência e a integração recíproca dos compartimentos do cosmos. Se, a um certo nível de análise, a linhagem emerge das relações de parentesco pela segmentação, a um outro nível elas são deduzidas do "clã", este último um componente da ordem "noumênica", da qual deriva, imperfeitamente, a ordem "fenomênica", de forma semelhante ao que ocorre entre os Walbiri, e à qual, provavelmente, se associa a idéia da imobilidade e da eternidade da linhagem (pois o "noumeno" pertence ao tempo mitológico de um passado sempre presente). Assim, se a linhagem emerge do segmento por processos de parentesco, o segmento é contido na linhagem "eterna", cosmologicamente derivada. A união analítica dos dois níveis de percepção cultural em muito contribuiria para a compreensão da realidade de parentesco. Como foi dito antes, há uma homologia entre casa-linhagem-cidade-reino-mundo; quando se caminha numa direção, passa-se da genealogia para a cosmologia; noutra direção, da metafísica ao parentesco. No ponto de encontro, o parentesco "real" se transforma em linguagem.

Quando passamos do parentesco à ficção jurídica, aquele se transforma em linguagem que exprime relações de produção, direitos políticos etc. O debate sobre se o parentesco é algo em si mesmo, ou uma linguagem que fala de outras coisas que não ela mesma, tem ocupado a atenção de alguns antropólogos. Em minha opinião o parentesco (desde que constitua uma categoria organizatória), para que seja uma coisa deverá ser também outra. Sob certo ponto de vista, o debate é semelhante ao que ocorre quanto ao mito como linguagem. Como é sabido, a análise de estruturas simbólicas inspira-se, em larga medida, na lingüística estrutural, e postula que "mitemas" ou símbolos não têm significado isoladamente, isto é, em si, mas apenas quando postos em relação de oposição binária. Mas, mitemas ou símbolos não são fonemas, e a analogia lingüística deve ser mantida em seus devidos termos: como uma analogia, e não uma homologia. Os símbolos *têm* um significado próprio (assim como o parentesco que, tornado linguagem, torna-se símbolo) pois, ao contrário dos fonemas, são dotados de carga semântica. A "serpente" pode ser um elemento de código numa relação de oposição binária a outro elemento, assim como o "branco" em oposição ao "preto". Mas a serpente é, antes de tudo, uma cobra, percebida cognitiva e simbolicamente de forma diversa em cada cultura — (Cf., Maranda, 1972, para um exemplo das "transformações" necessárias à tradução da serpente de nosso Eden para outras culturas) — e a partir daí elaborada como símbolo com significado em si, assim como o é o "branco" (pureza, supremacia etc., como entre os Yoruba). Para que o parentesco seja uma linguagem, ele tem de ser, primeiro, um símbolo, para depois falar de terra, política etc. Sua metáfora pressupõe um significado "interno" prévio.

Parece ser nos sistemas "complexos" que o parentesco "fala", mesmo que não constitua a espinha dorsal da sociedade, nem mesmo da nossa própria, apesar de nosso princípio cultural de que "o sangue fala mais alto". Assim, ele "fala" de linhagens, como "fala" de cidades (note-se, de passagem que o mesmo termo, *Bale*, entre os Yoruba, designa tanto ao chefe de linhagem como ao chefe de cidade. Trata-se de um termo derivado de *Baba Ile* (pai da casa) e, na cosmologia Yoruba, a cidade "é" a casa, como esta "é" a linhagem (Idile), tanto assim que a cidade arquétipa é *Ile Ife* — "a casa que se expande"). Mas, nem por isso, é a cidade "parentesco-determinada", não importa quantos cargos do governo urbano sejam designados por termos de parentesco. O mesmo se aplicaria aos grupos de culto, cuja organização é igualmente expressa por

uma linguagem de parentesco, assim como também ocorre nos Candomblés Nagô da Bahia. Como disse, o caso Yoruba, assim como o Walbiri, está a exigir uma análise detalhada das relações entre o parentesco "real", matriz da "linguagem", e o modelo cosmológico, matriz da totalidade estrutural [16].

Em nossa própria cultura, crianças escolares chamam a professora de "tia", mas nem por isso a metáfora faz com que a relação professora-aluno seja de parentesco. É claro, porém, que ela deve ter alguma analogia, real ou desejada, com a relação tia-sobrinho. Esta última existe em si mesma, antes de "falar" de professoras e de alunos e se ela expressa um conteúdo secundário, é porque tem um primário.

* * *

A questão do por que estudar o parentesco está ligada, evidentemente, à questão do que o parentesco é, uma questão relacionada ao que poderíamos chamar de "realidade cultural": o parentesco é o que uma cultura específica define como sendo, um ponto de vista que implica a possibilidade de que possa até mesmo "não ser". Parece mesmo que o "parentesco" foi um conceito etnocêntrico: uma categoria cultural de nossa própria tradição ocidental, metamorfoseada em conceito científico e imposta, aprioristicamente, a outras culturas que podem muito bem estar operando com categorias diversas. Estariam os nativos realmente preocupados com o irmão da mãe e sua filha ou, como mostraram Needham, Meggitt, Maybury-Lewis e outros, com categorias culturais nas quais nós decidimos encaixar a fim para daí extrairmos modelos dedutivos?

---

[16] A análise de Cardoso de Oliveira (1970), relativa ao "totemismo" Tukuna, sugere a mesma ordem de problema teórico. Trata-se da relação entre metades e termos de parentesco, e entre ambos e modelos cosmológicos expressos no sistema "totêmico", evidenciada nos termos vocativos *"too' ta?a"* e *"'mai(n)e"*, que dicotomizam o grupo em "casáveis" e "não casáveis". O primeiro termo é derivado do parentesco mas, adverte o autor, "o leitor deve ter ficado com a noção de que a terminologia de parentesco constitui, em última análise, um prolongamento da linguagem simbólica, expressa no sistema 'totêmico', e que vem servir ao que convencionamos chamar *cálculo social:* a maneira do indivíduo Tukuna *pensar* sua posição na ordem social" (Cardoso de Oliveira, 1970, p. 61). Para suas conclusões o autor invoca a interpretação lévi-straussiana do totemismo como recurso classificatório. Mas, se a análise de Lévi-Strauss demoliu a "ilusão totêmica"', foi pena que tenha mantido a "ilusão do parentesco".

Assim, a resposta à questão do por que estudar o parentesco dependerá, antes de mais nada, da "realidade cultural" do mesmo. Como o coloca Schneider:

> Existe *uma* boa razão (para se falar de parentesco) e esta surge quando isto é feito na própria cultura que estamos estudando... Este é o caso da cultura norte-americana. Assim como nas culturas ocidentais em geral, existem nítidas divisões formais que são chamadas, na própria cultura, "instituições" (das quais) uma é a "família" ... Portanto, se nosso termo "parentesco" é sinônimo daquela instituição tal como definida na cultura norte-americana ... então o "parentesco" é, de fato, uma unidade cultural genuína, efetivamente encontrada na cultura norte-americana (Schneider, 1972, p. 43).

Nas sociedades ocidentais modernas, apenas tangencialmente atingidas pelos estudos antropológicos, e pelos de parentesco, mais talvez que em quaisquer outras, é possível isolar o que se poderia chamar de "parentesco puro" — uma categoria que, por si mesma, define certos tipos de relacionamento social. Afirma-se, freqüentemente, que nos contextos urbanos modernos o parentesco perde importância como fator organizatório. Deixando de lado o problema da importância aparentemente exagerada atribuída ao parentesco na estruturação das sociedades "primitivas", seria talvez mais correto dizer que nos ambientes urbanos ele "fala" de menos coisas; ou que, nestes ambientes, ele foi como que despido de outros fatores, ou que cessa de ser "atuado" por relações de produção ou de política, projetando-se como um princípio autônomo, como um organizador de certas áreas do espaço social, ainda que não operante a um nível macro-sociológico. Conforme afirmam Firth, Hubert & Forge:

> ... as pessoas se engajam em relações sociais com seus parentes porque eles *são* parentes ... e não porque estejam tratando com parceiros de trabalho ou vizinhos que sucedem serem também parentes. Neste sentido, a significação teórica dos estudos do parentesco metropolitano pode ser grande, ao isolar, mais rigorosamente do que ... nas pequenas comunidades, o princípio do parentesco em si mesmo (Firth, Hubert & Forge, 1970, p. 10-11).

O que se pode ganhar pelos estudos de parentesco em sociedades modernas? Se a "família" é uma instituição e se é, em si mesma, um "valor forte", tal como expresso em noções como "a família é a célula mater da sociedade", ou "não se pode esquecer o cha-

mado do sangue"; se existe no próprio sistema jurídico-legal um código especial relativo à família, então deve valer a pena investigar o assunto e saber o que "família" significa nesse contexto.

Conforme a sugestão de Schneider (1972) o parentesco pode ser apreendido em dois níveis, o da "cultura pura" e o da "cultura normativa". No primeiro, ele é visto como um sistema de símbolos: aqui a cultura nos diz o que ele é; aqui ele é um "modelo de". No segundo, como um sistema de normas: aqui a cultura nos diz o que fazer com ele; aqui ele é um "modelo para". Por sua análise nos dois níveis, podemos detectar um código que informa e orienta, em muitos aspectos, a organização do espaço social.

Nas sociedades ocidentais o parentesco "existe", mas, enquanto linguagem, ele não é menos ideológico do que são as categorias culturais alhures. O parentesco é parte da estrutura social, como o são, também, as classes sociais. Mas relações de parentesco e relações de classe são fenômenos de natureza diversa[17]. Classes existem independentemente do que as pessoas pensam (ainda que, naturalmente, a "consciência de classe" seja parte do fenômeno). Classes existem mesmo — *et par cause* — naquelas sociedades cuja cultura nega sua existência. Classes não são uma questão de cultura, mas, de modo de produção. O parentesco, todavia, é uma categoria ideológica: a distinção entre "parente" e "estranho", enquanto dicotomizadora de relações sociais, é um produto da mente, enquanto a distinção entre "capitalista" e "proletário" (que pode até mesmo não existir na cultura, ainda que exista na sociedade) emerge das relações objetivas para com os meios de produção. Pode-se, naturalmente, argumentar, que o parentesco emerge de relações genealógicas objetivas. Mas isso implicaria em "biologizar" um fenômeno cultural. Em nossa própria sociedade admite-se comumente que o "sentimento" de parentesco (a obrigação de solidariedade para com consangüíneos) deriva, "naturalmente", do fato de ter o filho nascido dos pais (particularmente da mãe), ou de serem primos biologicamente aparentados. É como se o parentesco, organizador social, fosse geneticamente determinado. Como se diz, seria algo "dado pelo sangue". Mas "sangue" é um símbolo. Até mesmo a conceituação "científica" do parentesco biológico expressa-se numa linguagem não menos simbólica que a encontrada em sociedades "primitivas", como o indica o termo "consangüinidade": por que "sangue"

17 A noção de classe é aqui tomada em oposição à de estratificação, segundo a distinção feita por Stravenhagen (1962).

e não "carne", "osso" ou "cabelo"?[18]. No Brasil, os operadores simbólicos "sangue" e "água", fazem a passagem de "parente" a "estranho", e são, evidentemente, produtos ideológicos[19]. A genealogia biológica é um dado concreto ao qual é atribuído um conteúdo ideológico, tão arbitrário quanto qualquer outro constructo cultural.

"Sangue" é uma categoria geral, presente em todos os segmentos de nossa sociedade. A esse nível — o "parentesco puro" — a ideologia de parentesco é a mesma para todos eles. É ao nível desse "parentesco em geral", um princípio cultural, que encontramos os elementos básicos da "linguagem. Mas, o "parentesco puro" é uma abstração, uma idéia. Sendo uma idéia, a forma tomada pelas relações de parentesco é contingente a fatores extra-parentesco. O que existe concretamente, é o "parentesco em situação"; é em "situação" que ele fala, codifica, expressa outras coisas.

Em outro trabalho, analisei o sistema de parentesco de grupos sociais pobres urbanos como um código que ordena papéis sexuais e informa estratégias de sobrevivência[20]. Entre os pobres da Bahia, "família" é um conceito que se refere, primordialmente, à unidade mãe-filhos. Trata-se de um sistema de parentesco que apresenta acentuado *bias* matrilateral, isto é, um sistema matricentral. Essa mesma população, em larga medida negra, descendente de ex-escravos, participa ativamente dos cultos de candomblé, entre os quais se distinguem os de origem Yoruba (Nagô), como os de maior peso cultural. A organização do grupo de culto Yoruba expressa-se numa linguagem de parentesco, nele se definindo um sistema de relações entre Babalorixás e Iyalorixás, e Iyaôs, além de outros *status*, como o da Iyakekere (mãe pequena). Não é possível, aqui, entrar em maiores detalhes, mas apenas ressaltar alguns pontos, relativos ao argumento central deste artigo[21]. Trata-se de uma relação hierár-

---

18 De fato, estudos feitos por Martin Alberto de Ibañes Novión, no contexto de um programa de pesquisas sobre ideologias alimentares, revelam que no Brasil se concebe ao filho como produto da união entre o sangue "branco" do pai (sêmen) e o sangue "vermelho" (sangue menstrual não expelido) da mãe. O pai gera as partes "brancas" do novo ser (ossos, cabelo e cérebro) e a mãe as partes vermelhas (carne) (Cf. Ibañes Novión, M. A. — "Anátomo-Fisiologia Popular y Alimentacion en la Mujer y en el Binomio Madre-Hijo", ms., 1976).

19 Meus informantes na Bahia (Cf. Woortmann, 1975) opõem, de um lado "sangue" (parente) e de outro "água" (estranho) e concebem relações de parentesco distantes como "aguadas".

20 Cf. Woortmann, 1976.

21 Este ponto é analisado em detalhes em Woortmann, 1975.

quica de um "parentesco" metafórico — uma "Família de Santo", no dizer de Costa Lima[22] — que obedece aos princípios de senioridade da família poligínica Yoruba. Entre os candamblés de origem Fon (cujo modelo cultural é Yoruba) tanto as filhas como os filhos de santo são designados pelo termo "vodunsi" — esposa do vodum — indicando a subordinação ao vodum (equivalente ao orixá Yoruba). Entre os Yoruba, tanto homens como mulheres podiam ocupar as posições sacerdotais, sem distinção. Na Bahia, porém, por muito tempo, e ainda hoje, nos grupos de culto mais tradicionalistas, as posições centrais do grupo e da hierarquia eram claramente definidas como femininas. Basicamente, registrou-se na Bahia uma redefinição do "parentesco" ritual numa direção matrifocal. De fato, como mostrei no trabalho acima aludido, há uma forte homologia entre o modelo organizatório (e ideológico) da família "profana" e o da família "sagrada". A organização do candomblé se expressa, então, por uma "linguagem matrifocal". Mas, simultaneamente, a organização da família (e do grupo doméstico) é "falada" pela organização sagrada — esta última constitui um modelo ideológico que contribui para tornar uma matrifocalidade estrutural numa centralidade cultural (Cf. Tanner, 1974 para os conceitos de centralidade estrutural e cultural).

A produção camponesa, como é sabido, se organiza em torno do trabalho doméstico, isto é, da força de trabalho fornecida pelo grupo doméstico. A economia camponesa possui uma lógica própria que não é, certamente, determinada pelas relações de parentesco. No entanto, o parentesco constitui uma linguagem que fala da produção camponesa e através dela podem-se surpreender dimensões daquela lógica. A produção camponesa constitui a base sobre a qual operam as regras de parentesco, isto é, a condição de vigência do parentesco numa "situação" específica. Se, de um lado, o parentesco não é determinado pela produção, mas opera sobre sua base, por outro lado, a produção não é determinada pelo parentesco, mas este é uma linguagem que organiza o espaço social camponês.

Em outro trabalho meu[23] mostro como o grupo doméstico camponês, enquanto unidade de força de trabalho e unidade de consumo é "planejado" pela manipulação de uma linguagem de parentesco e de compadrio. Chayanov, em seu estudo pioneiro já mostra-

[22] Cf. Costa Lima, V. — A Família de Santo; dissertação de mestrado, UFBa, mimeo., 1975.
[23] Cf. Woortmann, 1976.

ra que a produção camponesa repousa numa relação de equilíbrio entre força de trabalho e consumo doméstico. Os camponeses por mim estudados desenvolveram uma estratégia de ajustar o grupo doméstico às necessidades de podução, pela manipulação dos princípios da família e do compadrio. Dada uma divisão de trabalho por sexo, uma família com um excesso de filhos troca com outra com um excesso de filhas.

> Para que uma tal troca possa se realizar, é fundamental que se estabeleça um padrão de compadrio que chamo de "compadrio recíproco": A torna-se padrinho de um ou mais filhos de B, e B, por sua vez torna-se padrinho de um ou mais filhos de A. Compadres são conceitualizados como irmãos rituais e como pais substitutos de seus afilhados. São "igualzinho ao pai de verdade", e essa construção ideológica legitima a troca de filhos. Em sentido estrito, o padrinho é o pai substituto de seu afilhado, apenas. Mas este não será, necessariamente, o objeto da troca e, neste caso processa-se uma manipulação ideológico--adaptativa do modelo cultural. De um modo lógico-formal aqueles camponeses argumentam que se A é o "pai" de B, e se C é irmão de B, então A é também "pai" de C. Ocorre que C poderá ser "filho excedente" na primeira família, a ser trocado por seu "equivalente invertido" da segunda. O raciocínio silogístico descrito acima resolve o problema, ajustando o modelo a necessidades específicas; uma ficção adaptativa é assim criada pela "transformação" da matriz cultural. Dessa maneira, torna-se possível atingir o equilíbrio da força de trabalho do *grupo doméstico,* sem contradizer os princípios da ideologia da *família* (Woortmann, 1976, p. 11).

Em outras palavras, a força de trabalho se organiza segundo uma linguagem de parentesco. De fato, compadrio é uma forma de parentesco metafórico. Mas, a estratégia toda depende do conteúdo das relações de compadrio, relações essas que são "faladas" num idioma de parentesco. Ora, para que a cultura defina as relações entre compadres como sendo iguais àquelas entre irmãos, ela tem que definir primeiro as relações entre esses últimos. Para que o grupo doméstico opere como unidade de produção, é preciso definir a família como unidade de parentesco. Para que o grupo de culto tenha sua organização expressa numa linguagem matrifocal é preciso que a família "profana" seja matrifocal, expressando papéis sexuais específicos. Mais que o parentesco em si mesmo, todavia, é o parentesco linguagem que constitui o objeto de estudo relevante, assim como o sistema simbólico-cosmológico do qual deriva o primeiro.

BIBLIOGRAFIA

ALAVI, H. Peasant Classes and Primordial Loyalties. In: *Journal of peasant studies*. v. I, n.º *1*, 1973.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. "Totemismo Tukuna?". In: *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970 (Comunicação/1).

DUMONT, L. Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship. In: *Occasional papers* n.º *12*. London, Royal Anthropological Institute, 1957.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *The Nuer*: a discription of the modes of Lievelyhood and political institutions of a Nilotic People. N. York e Londres, Oxford Univ. Press, 1972.

FIRTH, R.; RUBERT, J. & FORGE, A. *Families and their relatives*. N. York, Humanities Press, 1971.

FORTES, T. The Structure of Unilineal Descent Groups. In: GOODY, J. (ed.) *Kinship*. Harmondsworth, Penguin, 1971.

GODELIER, M. System, Structure and Contradiction in Capital. In: MILIBAND, R. & SAVILLE, J. (Eds.) *The socialist register*. London, 1967.

LAW, R.C.C. The Heritage of Oduduwa. In: *Journal of African History*. XIV, *2*, London, 1973.

LEACH, E. *Political Systems of Highland Burma*. Boston, Beacon Press, 1954.

————. *Pul Eliya. A village in Ceylon*. London, Cambridge Univ. Press, 1961.

————. Representando a Antropologia. In: LARAIA, R. (Org.). *Organização social*. Rio de Janeiro, Zahar, 1969.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

————. O Futuro dos Estudos de Parentesco. In: LARAIA, R. *Op. cit.*

————. *Elementary structures of Kinship*. Boston, Beacon Press, 1969.

————. *The savage Mind*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1970.

LLOYD, P. C. Yoruba Myths. A Sociologists Interpretation. In: *Odu*. v. VII, Lagos, 1955.

KEESING, R. *Kin groups and social structure*. N. York, Holt, Rinehart and Winston, 1975.

MARANDA, P. Introduction In: ——— (Ed.). *Mythology*. Harmondsworth, Penguin, 1972.

MAYBURY-LEWIS, D. *Prescriptive Marriage Systems*. In: *Southwestern journal of Anthropology*. v. 21, 1965.

MEGGITT, M. J. Understanding Australian Aboriginal Society: Kinship Systems or Cultural Categories?. In: REINING, P. (Ed.). *Kinship studies in the morgan centennial year*. Anthropological Society of Washinton, 1972.

MEILLASSOUX, C. *Anthropologie economique des Gouro de Cote D'Ivoire*, Paris, Mouton, 1964.

NEEDHAM, R. *Structure and sentiment*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1962.

PRICE, D. *Nambiquara society*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade de Chicago (mimeo.), 1972.

SCHEFFLER, H. Descent Concepts and Descent Groups: The Maori Case. In: *Journal of the Polynesian society*. v. *73*, 1964.

SCHNEIDER, D. What is Kinship All About. In: REINING, P. *Op. cit.*, 1972.

SCHWAB, W. B. Kinship and Lineage Among the Yoruba. In: *Africa*, 25, n.º *4*, 1955.

TANNER, N. Matrifocality in Indonesia and Africa and Among Black Americans. In: ROSALDO, M. Z. & LAMPHERE, L. (Eds.). *Women, culture and society*. Stanford, Stanford Univ. Press, 1974.

WOORTMANN, K. *Marginal men and dominant women*: Kinship and Sex Roles among the Poor of Bahia. Tese de doutoramento apresentada à Universidade de Harvard (mimeo.), 1975.

——————. Family Planing among Peasants and the Urban Poor. Paper presented to the 1976 Meeting, Population Association of America. Montreal, 1976.

WORSLEY, P. The Kinship Systems of the Tallensi: a Reevaluation. In: *Journal of the Royal Anthopological Institute*. v. *86*, part I, 1956.